El animal como figura de exclusión y el ladrido del sujeto*

Sophie Mendelsohn**

Hospital Sainte-Anne, París, Francia

El animal como figura de exclusión y el ladrido del sujeto

Desde hace algunos años el animal invade el pensamiento occidental. Para abordar este problema este artículo se organiza en tres momentos. En el primer momento se discutirá el modo en que la figura del animal participa en la fundación del sujeto moderno, instalándose como lo forcluido del *cogito*. En el segundo se expondrá cómo Derrida, reexaminando la fábula cartesiana, interpela al psicoanálisis para pensar la cuestión del animal como algo presente en el corazón de su pensamiento y, finalmente, se mostrará cómo Lacan, a partir de un nuevo examen del *cogito* cartesiano, intenta responder a la pregunta por el animal, encontrando que no solo el animal habla, sino que *el sujeto ladra*.

Palabras clave: animal, *cogito*, exclusión, feminidad, sujeto.

L'animal comme figure d'exclusion et l'aboiement du sujet

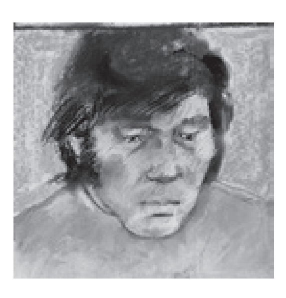
L'animal envahit la pensée occidentale depuis quelques années. Trois moments pour aborder cette question. Au premier, on discute la façon comme l'animal participe de la fondation du sujet moderne, s'installant comme ce qui est forclos du *cogito*. Au deuxième est exposé la façon comme Derrida interpelle la psychanalyse à partir d'un réexamen de la fable cartésienne, pour penser la question de l'animal comme quelque chose qui est présent tout au cœur de sa pensée; finalement, on montrera comment Lacan essai de répondre, à partir d'un nouvel examen du *cogito* cartésien, à la quête sur l'animal, pour trouver non seulement que l'animal parle, mais que le sujet aboie.

Mots-clés : animal, *cogito*, exclusion, féminité, sujet.

The Animal as a Figure of Exclusion and the Barking of the Subject

For some years now the animal invades Western thought. To address this issue this paper is organized in three stages. At first it discusses the way in which the figure of the animal participates in the founding of the modern subject, settling as what is foreclosed of the *cogito*. Then, it presents how as Derrida reexamines the Cartesian fable, he challenges psychoanalysis to approach the question of the animal as something present in the heart of its thinking, and finally it shows how Lacan, from a re-examination of the Cartesian *cogito*, attempts to answer the question of the animal, finding that not only can the animal speak, but that *the subject bark*.

Keywords: animal, *cogito*, exclusion, femininity, subject.



* Este texto fue traducido del francés por Álvaro Jiménez Molina, psicólogo, doctorante en Sociología de la Universidad París 5 Descartes.

** *e-mail*: sophiemendelsohn@free.fr

Artículo de investigación | Fecha de recepción: 28/01/2013. Fecha de aceptación: 02/02/2013.

Desde hace algunos años, el animal ha invadido el pensamiento occidental. Derrida no ha sido ciertamente el único en darse cuenta de ello, pero fue él quien propuso invitar al psicoanálisis al debate. Y lo que es aún más interesante es que el psicoanálisis parece no haber sabido hacer gran cosa con los animales que lo atraviesan, o por lo menos no mucho más que servirse de ellos para fines psicopatológicos, como en el caso del pequeño Hans y su fobia al caballo. En el libro póstumo donde se recapitula su "filosofía animal", *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida hace de Lacan uno de sus principales interlocutores. Este hecho presenta un doble interés: por un lado, Derrida sugiere que la cuestión del animal necesita del psicoanálisis y sus herramientas para ser pensada; por otro, se crea una deuda que es necesario sopesar: así interpelado, el psicoanálisis debe responder. Y debe hacerlo con mayor razón puesto que encuentra la ocasión de entrar en un baile que con frecuencia tiende a evadir, aquel que hace circular un problema de un espacio a otro. El animal anima el baile, y el psicoanálisis bien puede ser una pareja que participa en la elaboración de problemas que no le conciernen sino a él.

Se trata aquí entonces de ensayar una respuesta a Derrida, comenzando por seguir su invitación a reexaminar la fábula de Descartes sobre el animal-máquina. Esta fábula es un intento sin precedentes por separar los regímenes de existencia: el del hombre y el del animal, separación que participa de la fundación de la modernidad occidental; en un segundo momento, siguiendo un recorrido al cual su gata lo invitó, precisaremos cómo Derrida construye una pregunta que dirige a Lacan: "¿Y si el animal respondiera?"; finalmente, en un tercer tiempo, buscaremos a Lacan en un lugar distinto a donde Derrida pensó encontrarlo, lo que nos llevará a hacer con él un descubrimiento sorprendente: no solo el animal habla, sino que el sujeto ladra...



La fábula de Descartes

Descartes expuso la esencia de su proyecto filosófico en el *Discurso del método*, el cual consideraba "a modo de historia o, si preferís, de fábula"[1]. El corazón de esta "fábula" está constituido por la construcción del *Cogito*, proceso que implica inmediatamente

1. René Descartes, *Discurso del método* (Madrid: Espasa Calpe, 2006), 41.

la elaboración de una fábula dentro de la fábula: la teoría del *animal-máquina*. Se trata a la vez de establecer por dónde pasa la línea divisoria en lo viviente entre aquello que deriva de lo mecánico y aquello que se le escapa; y por otra parte, se trata de sacar las consecuencias de esta nueva organización de lo vivo sobre el ejercicio de la razón.

Descartes escribe así en una carta de 1646 al marqués de Newcastle:

> [...] si las bestias pensaran como nosotros, tendrían un alma inmortal como nosotros; eso no es probable, porque no hay razón para creerlo sólo para algunos animales sin creerlo para todos, y existen muchos demasiado imperfectos como para creer eso de ellos, como las ostras, las esponjas, etc.[2]

Descartes opera así una ruptura con una ciencia y una metafísica supersticiosa: dividiendo por un lado el alma como *sustancia pensante*, y el cuerpo del otro como *sustancia extensa* sometida a leyes mecánicas, se asegura un dualismo intransigente que no deja otro lugar a los animales más que el de ser máquinas, es decir, seres desprovistos de alma que únicamente deben su existencia a leyes mecánicas.

Sin embargo, Descartes se sirve de la fábula del animal-máquina para introducir entre la máquina y el animal una discontinuidad, imponiendo una diferencia de naturaleza y no solo de grado en la escala de lo vivo, diferencia a partir de la cual un "conocimiento verdadero" deviene posible. De modo que con esta fábula la operación cartesiana se muestra aquí al desnudo: o la sustancia extensa (cuerpo y animal) releva de una aproximación estrictamente mecanicista, o no es posible explicar nada de su funcionamiento y se debe renunciar tanto al conocimiento como a la verdad.

La consecuencia inmediata de esta división entre la existencia espiritual y la vida mecánica es que el acceso al lenguaje está limitado a aquellos que están dotados de un alma. Y si incluso los locos pueden hablar, es porque se necesita muy poco de razón para hablar; sin embargo, los animales están desprovistos de lenguaje, por lo tanto no tienen razón alguna. Solo el lenguaje da acceso a la conciencia reflexiva, sobre la cual se funda el *Cogito* y el proyecto de construir el saber a la luz de la verdad. Por lo tanto, ahí donde no hay lenguaje, no hay conciencia reflexiva posible, no hay más que automatismo: es de este lado que se encuentra el animal. De hecho, Descartes vuelve a menudo sobre la cuestión de la reflexividad en sus explicaciones sobre los animales-máquina: es necesario distinguir entre saber y saber que uno sabe, sentir y pensar que uno siente; "Mi opinión no es que las bestias ven como nosotros vemos cuando sentimos que vemos, sino solamente que ven como nosotros cuando nuestra mente se dirige a otros lugares"[3]. Los hombres pueden ver como los animales cuando no ejercen su conciencia reflexiva, pero por otro lado los animales no pueden jamás ver como los hombres, pensando y diciendo lo que ven.

2. René Descartes, "Lettre du 23 novembre 1646 au marquis de Newcastle", en *Œuvres philosophiques*, t. 3 (Paris: Garnier, 1976), 696. [Las obras citadas de René Descartes pueden encontrarse en español en *Obra completa* (Madrid: Gredos, 2011)]. Las traducciones de las citas en francés fueron realizadas por el traductor del artículo.

3. René Descartes, "Lettre à Fromondus", *Œuvres philosophiques*, t. 1 (Paris: Garnier, 1976), 786.

Sin embargo, hay que señalar que esta fábula con función teórica no es más que un mal menor a los ojos de Descartes mismo: si él toma prestado de William Harvey, el médico inglés de comienzos del siglo XVII, su descubrimiento de la circulación de la sangre gracias al corazón que funciona como una bomba, y el modelo mecanicista sobre el cual se apoya para explicar el funcionamiento del cuerpo humano o de los animales, se trata de un modelo provisorio y no tan seguro. Desde un principio la consideración de Descartes da cuenta de un defecto en la argumentación —podemos probar que no saber probar el pensamiento en los animales no equivale a: no podemos probar que no hay pensamiento en ellos—. Descartes reconoce este defecto y tolera el carácter hipotético de su tesis. Pero ello en el fondo no cambia nada, puesto que no son los animales en cuanto tales los que le interesan, sino la posibilidad de fundar sobre esta tesis algo propio del hombre que él deduce del *Cogito*, del cual el animal es la contraparte indispensable. Por lo tanto, para asegurarse de sí mismo, el *Cogito* debe romper con ese fondo de irracionalidad muda, bruta, a la cual el animal proporciona la figura más accesible. Asimismo, parece que esta tesis del animal-máquina se encuentra por defecto con relación al deseo de Descartes de fundar la explicación de lo viviente sobre una teoría biológica cumpliendo el determinismo al cual él aspira:

> Si conociéramos bien cuáles son todas las partes de la semilla de una especie de animal en particular, por ejemplo del hombre, podríamos deducir solo de ella, por razones enteramente matemáticas y ciertas, toda la figura y conformación de cada uno de sus miembros.[4]



Si el hombre es aquí incluido en la clase de los animales, es solo porque se toma en cuenta su realidad mecánica: el cuerpo como maquinaria produce él mismo todas las piezas que le son necesarias. Subrayemos una muy notable y sorprendente anticipación sobre las investigaciones contemporáneas en genética, que confirman más allá de las esperanzas de Descartes mismo el poder del determinismo biológico. Por cierto, percibimos qué proyecto de colonización de lo viviente se juega con la *mathesis universalis*, esta matematización del mundo que da su horizonte al proyecto cartesiano y que entrega también su nombre a la alianza del saber y de la verdad en esta *episteme*.

Esta fábula del animal-máquina ha sido objeto de numerosas críticas desde el comienzo —muchos quedaron sorprendidos por su lado inmoral, lo que forzó a Descartes a defenderse regularmente y a recordar que no se trata más que de una fábula teórica de filosofía cuyo valor heurístico reside en el hecho de que establece la división racional a partir de la cual un conocimiento *claro y distinto*, una ciencia, deviene posible. Así, en la respuesta a las *Sextas objeciones*, precisa que lo único que refuta a los animales es el pensamiento (y por lo tanto el lenguaje, los dos estando

4. René Descartes, "La description du corps humain", en *Œuvres complètes*, t. XI (Paris: Vrin, 1967), 277.

indisociablemente ligados en Descartes, para quien incluso los mudos hablan, precisamente porque ellos piensan)— “Pues yo no les he denegado jamás lo que uno vulgarmente llama vida, alma corporal y sentido orgánico”[5]. Por lo tanto, quien no piensa tampoco habla, y quien no habla no puede alcanzar un estado de conciencia reflexiva por la cual se afirma la existencia, es decir, el grado superior de la vida, que está reservado al hombre (humano) como ser pensante. Este razonamiento circular tiene por efecto definir los contornos de lo propio del hombre, que excluye al animal en la noche de lo irracional, en consecuencia de que si ha sido pensado en el marco de la *mathesis universalis*, es únicamente como autómata.

Es esta proposición cartesiana de hacer del animal el contrapunto del sujeto tal como es producido por el *Cogito*, lo que la filosofía de Jacques Derrida abordará, mostrando que este sujeto no es posible de producir sino sobre un fondo de exclusión: no hay hombre sino en oposición al animal. Contestando la validez de un tal binarismo excluyente, Derrida sigue la línea que le es propia desde sus primeros trabajos y que apunta a la *deconstrucción* de la metafísica occidental y de sus principios (el primero, la separación del sujeto y del objeto). Su obra póstuma, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, nos invita a poner el animal en el lugar mismo del *Cogito*, para hacer aparecer su lógica excluyente. Sigamos con él entonces ahora al animal…

La gata de Derrida

En este texto, Derrida hizo de una pequeña experiencia aparentemente ordinaria su punto de partida, una experiencia que da más valor al hecho de que el animal sea efectivamente un *topos* de su filosofía. Veamos la experiencia: mientras procede a sus lavados cotidianos en su baño, es visto desnudo por su gata que acaba de entrar. La mirada de esta gata *real* —no se trata de sus ficciones filosóficas donde el animal deviene una abstracción universal— sobre su desnudez, produce un doble efecto: al principio, vergüenza de ser visto desnudo, luego vergüenza de la vergüenza, porque no se trata más que de una gata. Así la mirada del animal activa a pesar de él una doble operación: la primera es *auto-reflexiva* (porque la gata lo mira, Derrida toma conciencia de su desnudez en la cual él no pensaba hace un instante, y esta conciencia toma la forma de un sentimiento cuasi-bíblico de vergüenza); la segunda es *hiper-reflexiva* (es el sentimiento de vergüenza que se vuelve sobre sí mismo para buscar, y en este caso no encontrar, su propia justificación). Esta escena pone a la vista, por una parte, a un filósofo desnudo: Derrida está desnudo desde el punto de vista del cuerpo, pero también desde el punto de vista del pensamiento, puesto que queda suspendido en la experiencia de su crítica, no entiende por qué hay vergüenza; y por otra, esta



5. René Descartes, “Sixièmes objections”, en *Œuvres philosophiques*, t. II (Paris: Garnier, 1976), 866.

escena pone a la vista un animal cuya potencia de ser se recoge en el enigma de su mirada. El animal me deja desnudo, y es tal vez a partir de esta desnudez —sostiene Derrida— que el pensamiento puede emprender su vuelo.

Criticando la filosofía occidental que solo ha reconocido al animal como observado, y no también como observador, Derrida se desmarca en relación a este "olvido" reconociendo al animal un punto de vista, puesto que él mismo acepta devenir el observado, al precio de una vergüenza injustificable. Él está entonces despojado de sí mismo, aunque sea por un instante, y es manifiestamente una experiencia bien lamentable, puesto que se encuentra repentinamente forzado a recuperar en el otro aquello que le es propio. Así, el punto de vista del gato deviene de hecho "El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato"[6]. Esta escena modesta va entonces más allá de la anécdota —del resto, no es posible equivocarse— porque esta ha devenido célebre entre aquellos que se interesan en la cuestión del animal, en filosofía y en otros espacios. En efecto, Derrida invierte aquí la relación de dominación por la cual el sujeto de la metafísica se establece: puesto que él ve, y que sabe que ve, que puede decir aquello que ve, entonces está en posición de sujeto, y lo que es visto en posición de objeto; entre el sujeto y el objeto se establece una frontera infranqueable. En esta escena, es el animal quien es sujeto y Derrida quien es el objeto de esta mirada enigmática, y es desde esta posición de objeto que él es presionado a pensar de una manera distinta a la división instituida. Esta intercambiabilidad de lugares implica en efecto el restablecimiento de una continuidad paradójica: el animal es mi próximo, puesto que yo puedo estar en su lugar y él en el mío, observado tanto como observador, pero él es al mismo tiempo el otro absoluto, aquel que me impone su enigma. Derrida rechaza entonces el rechazo de Descartes de una continuidad entre el hombre y el animal, discontinuidad que ha abierto el abismo del salto ontológico —de un lado, todos los animales-máquinas, indistintos; del otro, él, el hombre, único y diferente, el único capaz de preguntar y responder—.

En *El animal que estoy si(gui)endo*, Derrida traza una línea genealógica que va desde Descartes y su fábula del animal-máquina hasta Lacan, pasando por Kant, Heidegger, Lévinas. Derrida interroga en cada uno de ellos el mantenimiento disimulado de la tradición cartesiana de la discontinuidad, que sitúa al animal en el cruce de un doble eje complementario volviéndolo completamente impotente: por un lado, el animal aparece en esos pensadores como aquel que no puede responder, como aquel que no puede más que reaccionar, lo que lo fija del lado del automatismo; y por otro, esta falta de respuesta es paradójicamente la marca de su perfección misma (el

6. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 26.

animal visto dentro de una forma de inmanencia a él mismo), pero es esta perfección lo que lo sitúa justamente en el error, puesto que no puede hacer nada cuando es cuestionado. Frente a la "*Weltlosigkeit*"[7] de Heidegger, o bien al animal levinasiano incapaz de reencontrar un rostro, Derrida va a cuestionar a Lacan sobre la respuesta animal. De hecho, el capítulo consagrado a ciertos escritos de Lacan que implican una referencia al animal es intitulado: "¿Y si el animal respondiera?"...

Derrida descubre en Lacan aquello que nombra como una "obsesión animalesca", y parece bien decidido a reconocer al psicoanalista una innovación importante. En efecto, le acredita a Lacan haber reconocido que el animal tiene una relación con las imágenes, una suerte de imaginario, pero se alarma sin embargo rápidamente de ver que es para bloquearle definitivamente el acceso a lo simbólico y, por lo tanto, al lenguaje, que se vuelve de este modo una posición propia del hombre. Dicho de otro modo, en Lacan el animal estaría atascado en lo imaginario: "Mantiene 'al animal' prisionero en la especularidad de lo imaginario; él es quien mantiene al animal (y no tanto el animal el que se mantiene) en esta cautividad y habla a propósito de él de 'captura imaginaria'"[8]. Es incontestable que se trata de la tesis que se deduce de un texto de 1949, al cual Derrida se refiere particularmente, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica"[9]: mientras Lacan acredita a ciertos animales poder reconocerse en el espejo, es efectivamente para mostrar que, contrariamente al niño, el animal no está en condiciones de servirse de esta experiencia.



> "Este acto [de reconocimiento de la imagen], en efecto, lejos de agotarse como en el mono, en el control, una vez adquirido, de la inanidad de la imagen" —inanidad en el sentido de que reconocer su imagen en el espejo es una experiencia cercana para el animal, incluso si ella puede suscitar su interés —este acto, entonces, "rebota en seguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de este complejo virtual a la realidad que reproduce, o sea a su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él.[10]

A la cuestión de saber lo que hace que el humano, a diferencia de otros mamíferos, tenga tal sensibilidad frente a su imagen, Lacan responde en esta época por la *prematuración* o la neotenia: en el espejo el sujeto humano anticipa una unidad para la cual no tiene los medios (ni neuronales, ni motores) en ese estado de su desarrollo. La unidad del cuerpo percibido es dada desde el exterior por la imagen unificada que el espejo propone. Si Lacan hace del estadio del espejo una revolución subjetiva, se debe a la obertura trágica que se pone en juego: jubiloso de descubrirse unificado

7. Esta expresión se encuentra en el curso de 1929 de Martin Heiddeger. [Nota del traductor: el concepto de *Weltlosigkeit* ha sido traducido al castellano como "ausencia o falta de mundo"; sin embargo, la traducción francesa es más precisa: "*animal pauvre en monde*", literalmente "animal pobre en mundo" o con cierta pobreza de mundo].

8. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 154.

9. Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 86-93.

10. Ibíd., 86.

ahí donde él se sentía fragmentado, el niño busca hacer reconocer esta imagen a su entorno. Para ello se da la vuelta, pidiendo el asentimiento del otro, y ello incluso cuando pierde esta imagen donde por primera vez él se ve, reconoce y representa. Desde el principio se crea entonces una brecha entre verse y ser visto: nada, en efecto, podría asegurar al niño que él es efectivamente bien visto desde el punto de mirada donde se ve a sí mismo —yo no puedo verme y ser visto al mismo tiempo desde el mismo punto de mirada, de suerte que para "tener" su imagen, es necesario admitir la pérdida—. Esta pulsación orquesta un nuevo lazo entre lo que no estaba hasta ese momento representado (el cuerpo en imagen, que hace función de "yo" ["*moi*"]) y su representación (el reflejo de la imagen en el cuerpo que adquiere entonces el estatus de "yo" ["*je*"], símbolo de una unidad inédita que constituye el más allá reflexivo de la imagen). La imagen está inscrita aquí del lado del "*moi*" y supera al fracaso inicial de la apercepción corporal, mientras que la representación está del lado del "*je*", cuya función es reflejar esta imagen. El "*je*" deviene así en una suerte de espejo de la imagen. Lacan califica este estadio del espejo como "nudo de servidumbre imaginaria", es decir, la condición paradójica para que sea liberado el espacio de la representación: en adelante el sujeto queda alienado a esta imagen por la cual es mediatizada toda su relación con el mundo.

Podemos ahora volver a Derrida y sus objeciones: proponer tal estructuración de la matriz subjetiva humana no puede tener como consecuencia, según él, sino retener al "*cogito* animal" del lado del "*moi*" sin esperanza de acceder jamás a un "*je*" —y subrayar en una bella fórmula que entonces "El yo [*moi*] (animal) pierde la carencia"[11]. Yo no veo cómo se podría objetar la objeción de Derrida: en esta perspectiva lacaniana, no hay efectivamente esperanza de que el animal pueda inscribirse del lado del "*je*". Pero más que reenviar aquí desde Lacan a Derrida, es posible interrogarse en los términos siguientes: *si el animal pierde la carencia*, en esta imagen sin imagen de ella misma, por lo tanto sin posibilidad de hacer bascular el mundo en la representación, ¿lo que se abre para él es del orden de la inmanencia? En otras palabras: ¿el régimen de existencia de la imagen en el mundo animal sería aquel de la inmanencia, encarnada en aquello que podríamos llamar la *imagen-acontecimiento*, que desaparece en la *imagen-objeto* que el estadio del espejo produce?

Este recorrido por la imagen permite en efecto situar la pregunta de la falta a la cual Derrida asocia la otra condición del estatus ontológico del animal: la imposibilidad de responder, postulada en filosofía desde Descartes. En oposición, el rechazo de atribuir al animal la capacidad de responder, corresponde a un rechazo de considerar la posibilidad de una subjetividad que no esté adosada al *Cogito*, es decir, al pensamiento, a la palabra, y en último lugar a la conciencia reflexiva. No es pensable en los términos

11. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 163. El traductor del artículo ha sugerido como traducción de esta fórmula derridiana: "el yo [*moi*] (animal) falta la falta", cuya resonancia resulta interesante subrayar. [Nota de la editora].

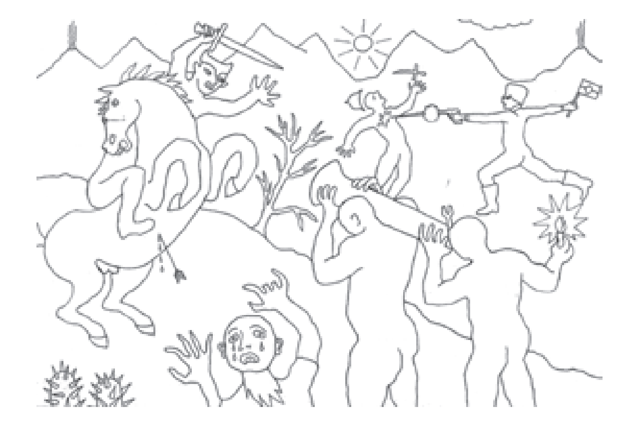
de la metafísica occidental inscrita en el marco cartesiano visualizar una subjetividad sin "yo" (*je*). Tal forma de existencia ha sido sacrificada por el pensamiento moderno occidental —este sacrificio encuentra por otro lado su realización práctica en la constitución de un espacio cultural en el seno del cual puede haber un asesinato, o al menos una muerte, sin que ello sea identificado como un crimen: matamos los animales para comer, no solo sin hacer la pregunta al animal sacrificado (si bien él no responderá…), sino sin sentir la menor culpa por este acto (aunque las cosas comienzan a cambiar sobre este punto)—. Es esto lo que conduce a Derrida a poder considerar el sujeto del humanismo metafísico como un dispositivo mortífero. Si bien en principio este dispositivo conceptual es inocente, toda violencia hecha a los animales no sería sino el correlato de la estructura sacrificial que se deduce de la posición hegemónica del sujeto del conocimiento. Por lo tanto, para Derrida no basta simplemente con cuestionar esta línea divisoria. Su horizonte es necesariamente más radical: no se trata de ajustar el dispositivo, sino de transformarlo. En un texto que no carece de humor, "'Hay que comer' o el cálculo del sujeto"[12], Derrida propone el concepto de "*carnofalogocentrismo*", que hace aparecer el trípode sobre el cual reposa de manera estable el sujeto hegemónico de la metafísica: la razón, el falo y la carne —los tres se consideran aquí como solidarios—. Si él ha atacado sucesivamente cada uno de estos tres pilares *deconstruyéndolos*, es para buscar formas alternativas de subjetividad.

Este es el horizonte que la filósofa de los animales Elisabeth de Fontenay hace aparecer en su abecedario de inspiración deleuziana, donde uno encuentra la reflexión siguiente sobre la letra "J" [jota] de "*Je*" (yo):

> Hay 'sujetos' que no pueden decir 'yo'. Los animales, digamos los vertebrados, son individuos situados en un entorno con el cual interactúan, ellos no son partes del mundo, sino que cada especie, y tal vez incluso cada animal tiene una cierta relación particular con el mundo, una espontaneidad, una subjetividad.[13]

Ahí donde hay lugar para un pensamiento de la subjetividad animal, hay correlativamente la posibilidad de hacer del animal un medio, un momento, un punto de apoyo de la subjetivación o de la individuación humana.

Es en este punto que Derrida, desnudado por su gata, reencuentra a otros filósofos que han pasado por el animal para repensar el sujeto (particularmente Deleuze y Guattari, y su "devenir animal"). En *Mil mesetas*[14], el animal es un caballito de batalla contra un psicoanálisis aún demasiado cartesiano, es decir —en términos derridianos— tributario del *falogocentrismo*. El concepto de "devenir animal" le permite a Deleuze y Guattari denunciar el forzamiento de sentido que implica la interpretación psicoanalítica del síntoma. De hecho, la figura del animal se presta particularmente



12. Jacques Derrida, "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", entretien avec Jean-Luc Nancy, reproduit en *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1992).

13. Elisabeth de Fontenay, "Un abécédaire", en *Qui sont les animaux?* (Paris: Folio Essais, 2010), 37.

14. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2004).

bien a una *suspensión del sentido*, esta fuerte opacidad que Descartes no quería, pero a partir de la cual Deleuze y Guattari hacen una invitación a pensar el sujeto según otras coordenadas.

> Queremos decir algo muy simple sobre el psicoanálisis: el psicoanálisis ha encontrado, con frecuencia, y desde el principio, el problema de los devenires-animales del hombre. [...] En dos textos clásicos, Freud solo ve al padre en el devenir-caballo de Hans, y Ferenczi en el devenir-gallo de Arpad. Las orejeras del caballo son el binóculo del padre, lo negro alrededor de la boca, su bigote, las coces son el 'hacer el amor' de los padres. Ni una palabra sobre la relación de Hans con la calle, sobre cómo le han prohibido la calle, lo que supone para el niño el espectáculo (del caballo), etc.[15]

¿Qué entienden entonces ellos por "devenir animal" que puede especificarse aquí en "devenir caballo" o "devenir gallo"? El "devenir" es aquí concebido como un "bloque", es decir, como el reencuentro o la relación de dos términos heterogéneos (por ejemplo, el pequeño Hans y el caballo) que se *desterritorializan* mutuamente. Hans no deviene caballo, pero el encuentro del caballo habita o envuelve la experiencia que él tenía de sí mismo, y la dispersa ("*fait fuir*") —la manera por la cual la identidad se escapa a sí misma es nombrada aquí *línea de fuga*—. Y el caballo mismo es susceptible de una transformación en esta puesta en relación que es el devenir; él deviene con Hans un mapa del territorio y dentro de este territorio las trayectorias de la pulsión siguen la lógica de la fobia.

Haciendo del animal soporte de la fobia o del totemismo infantil el sustituto del padre edípico, Freud ciertamente abrió la vía para un uso metafórico del animal en psicoanálisis, pero Deleuze y Guattari no se equivocan en decir que ello limita su ámbito de aplicación tanto teórico como clínico. Mientras la metáfora reencuentre siempre un sentido y un sujeto que intentan ellos mismos instaurar ("el caballo es papá"...), ¿qué daría lugar a aquello que la versión edípica del psicoanálisis vuelve difícil o simplemente inaccesible? Ahí donde estaban respectivamente el sentido y el sujeto, Deleuze y Guattari quieren hacer advenir el *acontecimiento* y el *agenciamiento*, los cuales aparecen aquí como indisociables. El acontecimiento, en esta configuración, sería lo que viene a desplazar las líneas habituales de la existencia y a producir otros espacios por explorar, por cartografiar —la calle y no solo la casa para Hans—. Hans habría sido *tomado* por lo que Deleuze y Guattari llaman un agenciamiento, es decir, una formación íntima desterritorializante. Es ahí donde ellos sitúan su propia versión del inconsciente: "Nosotros decimos que el agenciamiento es fundamentalmente libidinal e inconsciente. El agenciamiento es el inconsciente en persona"[16].

15. Ibíd., 263.

16. Ibíd., 42.

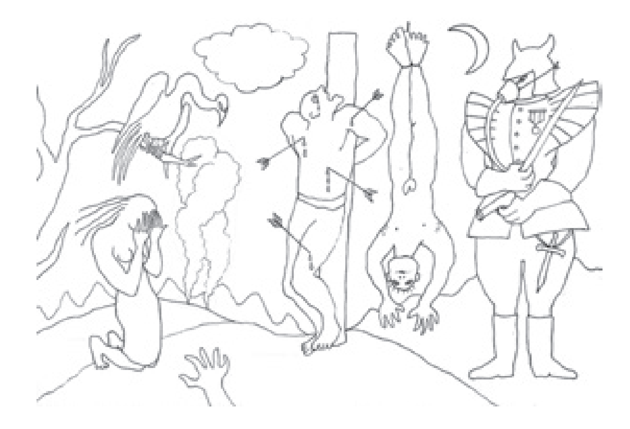
El correlato de esta fórmula es que nadie deja de tener un inconsciente —el inconsciente *está* ahí donde un acontecimiento es retomado en un agenciamiento—. Un acontecimiento singular —el reencuentro de Hans con el caballo— es así conducido a la existencia en un agenciamiento que organiza los circuitos: el agenciamiento de Hans es todo lo que se constituye a partir del acontecimiento de su encuentro con el caballo, y que sobrepasa los límites de su individualidad para producir lo colectivo —el registro del padre en su diario y su correspondencia con Freud, los trayectos con el padre en tren y en carroza, el encuentro del profesor Freud en Viena, etc.—. De ahí el reproche que Deleuze y Guattari hacen al psicoanálisis:

> Al psicoanálisis no solo le reprochamos que haya seleccionado los enunciados edípicos [...]. Lo que realmente le reprochamos es que haya utilizado enunciados edípicos para hacer creer al paciente que iba a tener enunciados personales, individuales, que por fin iba a poder hablar en nombre propio.[17]

Ahora bien, hablar en posición de hombre, ¿no es acaso exactamente el proyecto cartesiano?: establecer que cuando uno habla, uno lo hace necesariamente en cuanto hombre y sujeto.

El animal aparece entonces como una invitación a hacer existir formas alternativas de enunciación, que no implican de entrada un sujeto determinado por los límites de su individualidad y de su razón. Y si la tesis fuera radicalizada —me parece que uno puede plantear la hipótesis de que ni Derrida, ni Deleuze y Guattari retrocederían ante tal radicalidad—, sería posible sostener que el animal es el operador indispensable para la invención de tales formas de subjetividades distintas, en la medida en que él es excluido de la razón moderna. Si queremos pensar y experimentar el sujeto de otro modo que de la forma prescrita por esta racionalidad, entonces es necesario movilizar precisamente aquello que ha excluido de su ejercicio y explorar su reverso: el animal.

Volvamos ahora a la pregunta que Derrida hiciera a Lacan —*"¿Y si el animal respondiera?"*—, y escuchemos la respuesta del mismo Lacan, que lamentablemente Derrida no escuchó, sin duda porque no tuvo acceso a los seminarios sino solo a los *Escritos* de Lacan. Para nuestra sorpresa, lo que Lacan dice del animal no es solo que habla, sino sobre todo que el sujeto ladra. Y sin duda hacía falta una perra, más que una gata para darse cuenta...



La perra de Lacan

En efecto, si Derrida se ve *desterritorializado* por su gata, Lacan lo será por su perra. Pero si la gata de Derrida ha devenido célebre, no ha sido el caso de la perra de Lacan.

17. Ibíd., 43.

Subrayemos que cuando se trata de construir las coordenadas de una posición que no sería completamente deudora del "*carnofalogocentrismo*", no es indiferente que los dos animales en cuestión sean de género femenino…

En la tercera sesión de su seminario consagrado a la identificación, el 29 de noviembre de 1961, para responder al reproche que podría hacérsele de solo considerar la estructura del lenguaje, Lacan evoca a su perra, a quien, en homenaje a Sade, ha bautizado como Justine (aunque sin hacerla sufrir "actos violentos"). Podríamos de entrada interrogarnos sobre la elección de este nombre. En efecto, Lacan se había interesado algunos años antes —particularmente en su seminario sobre *La ética*— por la Justine de Sade. Justine aparecía como el nombre de una fantasía, aquella del carácter indestructible del Otro, incluso —o sobre todo— si aparecía en la figura de la víctima. Justine es entonces el Otro irreductible, o el otro absoluto de Derrida, aquel sobre el cual no sabemos nada pero cuya mirada nos deja desnudos, puesto que

> […] la víctima sobrevive a todos los malos tratos, ni siquiera se degrada en su carácter de atractivo voluptuoso, sobre el cual la pluma del autor vuelve siempre con insistencia […]. Ella tenía siempre los ojos más lindos del mundo, el aire más patético y conmovedor"[18]. Allí donde estaba la Justine de Sade, Lacan ve ahora los ojos de su perra, que no es sin embargo su víctima sino en la medida en que la somete a "una experiencia próxima, inmediata, corta, sensible y simpatizante"[19],

que consiste en… hacerla hablar. Lacan declara:

> "Mi perra, a mi juicio y sin ambigüedad, habla. Mi perra tiene la palabra sin duda alguna". [Esta sorprendente declaración se acompaña incluso de una cierta modalización:] "Esto es importante pues no quiere decir que tenga totalmente el lenguaje": "lo que distingue a este animal parlante de lo que sucede por el hecho de que el hombre habla, es esto, que es absolutamente llamativo en lo que concierne a mi perra, una perra que podría ser la vuestra, una perra que no tiene nada de extraordinario, es que, contrariamente a lo que sucede en el hombre en tanto habla, *ella no me toma nunca por otro*.
>
> […] rápidamente, y es por esto que se dice que me ama, algunas palabras de mí (*de moi*) hacen volver todo al orden, al cabo de ciertas reiteraciones, por la detención del juego. Ella sabe muy bien que soy yo el que está ahí, *no me toma nunca por un otro*, contrariamente a lo que vuestra experiencia testimonia de lo que pasa en la medida en que, en la experiencia analítica, ustedes se ubican en las condiciones de tener un sujeto "puro-hablante" ("*pur-parlant*"), si puedo expresarme así, como se dice un paté de puro cerdo ("*pur-porc*").[20]

18. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 245.

19. Jacques Lacan, *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Sesión del 29 noviembre de 1961. Inédito. Folio Views - Bases documentales.

20. Ibíd. Las cursivas son mías.

Manera inesperada de indicar que la pureza solo adviene, para el hombre como para el animal, por una reduccion desvitalizante: el ser de palabra instaurado por el *Cogito* aspira a este estado de "puro hablante" que es equivalente a un cerdo reducido a paté —es sometido al apetito del Otro—.

La tesis de Lacan es fuerte y puede ser entendida de algún modo como una respuesta anticipada a Derrida: un animal habla porque no se dirige a cualquier otro sino a aquel que ama cuando se expresa. Esta palabra animal se debe distinguir del lenguaje humano: si el hombre es tomado por el lenguaje del cual hace uso, es en la justa medida en que detrás del otro al cual se dirige, está el Otro [gran otro] como punto de fuga del deseo. Podemos así constatar que la línea divisoria se encuentra claramente desplazada: no hay más cara a cara entre un hombre que habla y un animal que no habla, que la palabra animal del amor y el lenguaje humano del deseo. En el horizonte lacaniano, el animal puede por lo tanto responder —lo que debería satisfacer a Derrida… Responde que ama a aquel que le da fe de su amor: el circuito, aquí, es bastante simple e inmediato— el amor responde al amor, la perra responde a su amo.

Este diálogo mantenido entre Derrida y Lacan no debe hacer olvidar al instigador involuntario de todo esto: Descartes, su *Cogito* y su sujeto del conocimiento. Allí donde Derrida se había propuesto hacer retornar el animal *forcluido*, y viendo al compañero indispensable de un sujeto finalmente abandonado a su propia evidencia autorreflexiva, Lacan convoca al animal de manera mucho más discreta y esporádica, pero no sin eficacia. El animal en Lacan no está dividido —esa es la esencia de su diferencia con el sujeto—. La construcción lacaniana del sujeto del inconsciente toma apoyo sobre la ficción cartesiana de un sujeto transparente para sí mismo, un sujeto pleno, pero para invertirlo. Si Lacan, como Derrida, tiene en la mira al sujeto hegemónico del humanismo metafísico, es para considerar la medida de las consecuencias de su destitución, sobre la cual se funda el psicoanálisis (es por otro lado lo que ha producido el interés del psicoanálisis a los ojos de Derrida): se trata para Lacan de decir lo que la existencia del inconsciente cambia en la hegemonía del sujeto cartesiano. Para hacerlo, no cesa de hacer referencia al *Cogito* a lo largo de sus seminarios, ofreciendo con los años diversas fórmulas que convergen para instalar al sujeto en esta división que produce el inconsciente y que es el inverso de la evidencia cartesiana. Es en este punto que los caminos de Lacan y Derrida divergen en cuanto a la cuestión del animal: como hemos visto, mientras Derrida hace del animal el otro absoluto del sujeto cartesiano, Lacan, al contrario, asociará el "sujeto puro hablante" ("*sujet pur parlant*"), que es la invención cartesiana, con un "puro paté de cerdo" ("*pâté pur porc*"). El animal habita este sujeto, es su sueño de pureza, encarna la plenitud de una inmediatez absoluta. Gran parte del trabajo de Lacan a partir de comienzos de los años sesenta y del seminario sobre



la identificación consistió en deducir la manera como el sujeto aspira a la saturación de su división, que encuentra a veces a pesar de él en el goce (*jouissance*). Este punto de inserción del goce en la vida de un sujeto, que Lacan ha llamado "objeto *a*", debe tal vez más a la *a… nimalidad* de lo que parece.

Para tener acceso a ese puro presente, es necesario renunciar al lenguaje. Pues, como hemos visto, el sujeto del *Cogito* necesariamente habla. Es justamente eso lo que lo vuelve "impuro" a los ojos de Lacan, es decir, no plenamente realizado como podría pensar Descartes, sino dividido. Es entonces al error cartesiano al cual apunta Lacan, particularmente en su texto de 1957 "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud"[21], donde abre el *Cogito* como una caja de herramientas indispensable, pero para la cual propone otro uso: en lugar de deducir el ser del pensamiento, se trata más bien de considerar su disyunción —"Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso"[22]. Si el sujeto de la modernidad se instaura por la operación del *Cogito*, entonces él es también el sujeto del psicoanálisis; pero si el psicoanálisis desplaza algo de ese sujeto filosófico, es insertando una concepción del yo ("*Je*") que cambia sensiblemente el modo de lo que uno puede entender por "modernidad". Esta exclusión mutua del pensamiento y del ser divide en efecto al sujeto, de manera que surja el inconsciente ahí donde solo la conciencia transparente misma era pensable. La división, que es expuesta en este texto de 1957, se argumenta en el seminario sobre la identificación en 1961-1962 a partir de una nueva reescritura del *Cogito* —"Yo pienso: 'entonces yo existo'" ("*Je pense*: '*donc je suis*'")—, donde aparece gráficamente la división entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado —dos "yo" ("*je*"), por lo tanto, para un solo sujeto, lo que da en cierto modo su fundamento lingüístico a la exclusión mutua del pensamiento y del ser, cada uno de ellos siendo reenviado a un yo ("*je*") distinto al que el sujeto del conocimiento ampara sin unificarlos.

Sin embargo, esta exclusión es ella misma una forma de relación: lo que se precisa en el seminario sobre *La lógica del fantasma* de 1966-1967, en el cual Lacan propone pensar la relación entre el pensamiento y el ser desde una posición lógica que él construye, de manera que aparezca la coexistencia del pensamiento y del ser al mismo tiempo que su exclusión mutua: no hay otra posibilidad que la de tomar en su conjunto el pensamiento y el ser, es decir, que la operación "Descartes" no puede ser ignorada como tal, puesto que es el fundamento del desarrollo de las ciencias autónomas el que determina el espacio de la modernidad occidental; y es necesario considerar el pensamiento y el ser como disociados, lo que se deduce de la puesta en evidencia de la no-identidad del sujeto de la enunciación y del enunciado, para comprender cómo el inconsciente se impuso a esta misma modernidad, ofreciendo sobre ella una perspectiva diferente. Esta coexistencia en la disociación, Lacan la

21. Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", en *Escritos 1*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005).

22. Ibíd., 498.

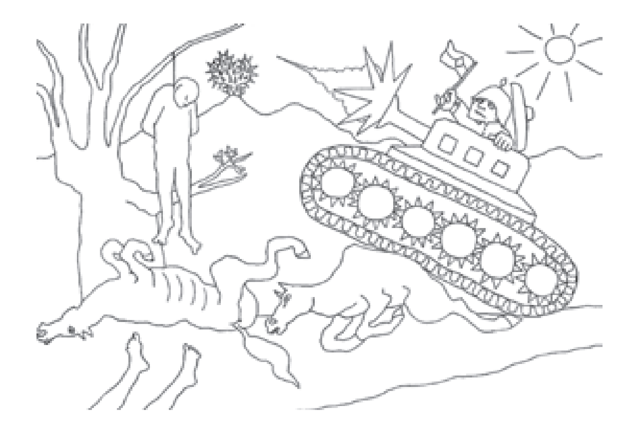
llama "conjunción disyuntiva". Ilustra esta paradoja a través de una fórmula que hace aparecer al *Cogito* como el bandido de la modernidad: "el pensamiento o el ser" es el equivalente estructural de "la bolsa o la vida". Vemos bien la *elección forzada*, la verdadera astucia de la razón en funcionamiento, en los pliegues de la cual viene a habitar el inconsciente.

Si elijo el pensamiento, que se supone debe asegurar cartesianamente mi ser, pierdo el ser: no puedo por lo tanto hacer esa elección, puesto que entonces yo dejaría simplemente de existir; pero si yo elijo el ser, entonces yo pierdo el pensamiento. Nos vemos entonces obligados de ir hacia el "yo no pienso", que Lacan identifica al "*Ello*" freudiano, donde "ello habla" y donde de hecho el sentido es producido mientras ningún yo ("*Je*") está ahí. Del lado del "yo no soy", que no podemos lógicamente elegir puesto que entonces nos autoanulamos de entrada, Lacan sitúa el inconsciente como campo vacío del ser: ahí, el "yo" ("*Je*") piensa pero no se piensa dentro de su error, no se piensa como ser puesto que "yo" ("*Je*") no es, y no es por lo tanto "yo" ("*Je*"). Notemos que Lacan se ve conducido por la "conjunción disyuntiva" a no identificar el "Ello" con el inconsciente, como invitaba la segunda tópica freudiana, sino más bien a construir el cuadro de una ocultación recíproca, que podríamos considerar como la dialéctica propia a la división del sujeto del inconsciente.

Ya sea que el "Ello" viene al lugar del "yo no soy" y busca positivizarlo en un: "yo soy eso". El campo vacío del ser del inconsciente es entonces colonizado y el *no-pensar* oculta el *no-ser*; se deduce un enunciado sin sujeto de la enunciación: el "ello habla" es el modelo del inconsciente por cuanto es producido un enunciado que no presupone ningún ser que se reconocería como sujeto en el acto de enunciación —es el caso de los pensamientos del sueño o de la fórmula freudiana de la fantasía "pegan a un niño"—.

Ya sea que el *no-ser* del inconsciente oculta el "yo no pienso". El pensamiento se encuentra entonces sobre el terreno de la pulsión sin que los significantes que produce permitan establecer un pensamiento estabilizado sobre lo que es verdaderamente el sexo, que deviene la trampa del "yo pienso eso" que permitiría al "yo" ("*Je*") liberarse de la alienación al cuerpo pulsional a partir del cual lo sexual se constituyó. Es eso lo que conduce regularmente a Lacan a subrayar la radical inadecuación del pensamiento a la realidad del sexo. La "conjunción disyuntiva" es así la operación dialéctica por la cual Lacan hace aparecer la doble negatividad (ni el pensamiento, ni el ser) del sujeto del inconsciente que se opone a la pura positividad del sujeto del conocimiento.

Sin embargo, adosado a esta doble negatividad, el sujeto del inconsciente no es considerado como la falla del sujeto de la conciencia, sino más bien su reverso, es decir, tiene su propia racionalidad, de la cual la "conjunción disyuntiva" es un punto de



apoyo, puesto que permite mostrar a través de qué movimiento la división se alimenta a sí misma. Este *bricolage* lacaniano continúa con otra invención, la del "no-todo" ("*pas-tout*"), no menos inventada que la "conjunción disyuntiva", pero a partir de otros recursos lógicos. Se encuentra igualmente puesta en juego una paradoja sin resolución posible, que se apoya sobre una doble negatividad: no hay posibilidad de determinar lo que se escapa a la totalidad, no hay principio de conjunción de lo existente que permitiera constituir un todo. El "no-todo" es la línea de fuga del inconsciente: al mismo tiempo que designa la sexuación femenina que escapa por una parte indeterminable al imperio del goce fálico, es también en cierta medida el nombre en negativo de este significante que, de poder ser anunciado, habría dicho de una buena vez toda la verdad del sexo. Si hubiera existido este significante, la dialéctica sin resolución de la "conjunción disyuntiva" habría tomado fin y habría hecho posible el acuerdo sexual, pues habríamos sabido a qué atenernos en lo que concierne al cuerpo sexuado, del propio cuerpo como el del otro. De este modo, la paz sexual no es posible sino para los animales que hablan pero que no están vestidos de este lenguaje que divide, como lo recuerda Lacan en una de sus últimas conferencias, en Caracas en el año 1980: "La paz sexual quiere decir que uno sabe qué hacer con el cuerpo del otro. ¿Pero quién sabe qué hacer con el cuerpo del ser hablante (*parlêtre*)?". Tal vez sea ello la razón de la presencia más o menos discreta de la gata de Derrida y de la perra de Lacan en el corazón de su teorización del sujeto: por su género femenino, escapan al *carnofalogo-centrismo* (versión Derrida) o al imperialismo engañoso del goce fálico (versión Lacan), pero al mismo tiempo encarnan una cierta nostalgia por el hecho de "que la mujer no sea una rana", como lo dice Lacan en esta misma conferencia de Caracas, es decir, por el hecho de que uno pueda ser liberado de la vergüenza [*embarras*] en la cual nos ubican los cuerpos de ser hablante (*parlêtre*), que no solo hacen del sexo un drama, sino también el lugar de una subjetivación humana...

Terminemos esta perspectiva con esta sorprendente proposición que Lacan hace el 21 de diciembre de 1976 en su seminario *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre* (un título intraducible, construido en oposición a toda reducción por el sentido), y que permite finalmente devolverle a Derrida su pregunta: "Con el lenguaje nosotros ladramos por 'una respuesta del Otro', y lo que quiere decir S(Ⱥ), es eso lo que quiere decir, es que eso no responde". Por lo tanto, lo que se debe preguntar a Lacan no es si el animal responde, y lo que eso cambia si uno considera que lo hace, puesto que es bastante claro que él responde, y Lacan no rechaza responder sobre este punto, contrariamente a lo que pensaba la filosofía. La pregunta más interesante de que el psicoanalista se encarga es esa otra: *¿qué es lo que fuerza al sujeto a ladrar?*



El ladrido del sujeto parece ser en Lacan el ruido mismo de una humanidad bien avergonzada de estar cubierta por un inconsciente. En este punto Lacan coincide con Derrida, quien hace también escuchar a través de su "*carnofalogocentrismo*", lugar de una demanda patética de reconocimiento de la posición hegemónica del sujeto cartesiano, cómo el sujeto aúlla para continuar sin saber que está afectado por esta división que el lenguaje le impone.

Pero Lacan no se detiene allí en su recurso al animal: apelando a este ladrido del sujeto, propone un enigma, que queda aún por resolver —la nostalgia de que la mujer no sea una rana—. Reencontrando así una tradición antigua, que —sin duda desde que Eva escuchó la serpiente para comer la manzana— asocia a la mujer y al animal en el maleficio y el misterio, el psicoanálisis propone repensar nuevamente este reverso de la cultura. El animal y la mujer no se unen aquí ni en la magia ni en la mística, sino en la obertura que proponen para pensar aquello que es difícil de conceptualizar: la contingencia, lo posible, lo singular que se oponen a lo necesario y a lo universal del *cogito* cartesiano. Así el animal podría ser una figura a explorar para perseguir lo que el "no-todo" ("*pas-tout*") de las fórmulas de la *sexuación* había aclarado por la vía de la lógica.

La feminidad podría entonces pensar a partir del animal aquello que en ella escapa al "*carnofalogocentrismo*", y esbozar así los contornos de una alteridad efectiva; en cuanto al animal, podría encontrar una positividad, ciertamente paradójica, pero que le permitiría escapar al estatus restrictivo de lo excluido de la modernidad: después de todo, ¿acaso no encontró Lacan en su perra Justine el amor más puro?

Bibliografía

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004.

Derrida, Jacques. "Il faut bien manger ou le calcul du sujet". Entrevista con Jean-Luc Nancy, repris dans *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.

Descartes, René. "La description du corps humain". En *Œuvres complètes*, t. xi. Paris: Vrin, 1967.

Descartes, René. "Sixièmes objections". En *Œuvres philosophiques*, t. ii. Paris: Garnier, 1976.

Descartes, René. "Lettre du 23 novembre 1646 au marquis de Newcastle". En *Œuvres philosophiques*, t. 3. Paris: Garnier, 1976.

Descartes, René. "Lettre à Fromondus". En *Œuvres philosophiques*, t. 1. Paris: Garnier, 1976.

Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

Descartes, René. *Obra completa*. Madrid: Gredos, 2011.

Fontenay, Elisabeth de. “Un abécédaire”. *Qui sont les animaux?* Paris: Folio Essais, 2010.

Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, Jacques. *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Inédito. Folio Views - Bases documentales.

Lacan, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo (“*je*”) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

Lacan, Jacques. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.



© Lorenzo Jaramillo. *Apuntes de ensayos de La Ronde.* Lápiz sobre papel. 1987. 24 x 32 cm.